试析《天演论》之双重“误读”

何 怀 宏

(北京大学 哲学系, 北京 100871)

摘　要: 严复翻译的《天演论》于“世变之亟”的 1898 年出版,至少在出版后二十年里非常流行,并形成了如“物竞天择,适者生存”等几个鲜明有力的风行口号。然而,这些口号却可能建立在一种“误读”的基础上。这一“误读”可能是双重的:一是严复对原作——赫胥黎的《进化论与伦理学》的“误读”,二是许多读者对严复译作的“误读”。这种“口号式误读”就其主要特征来说,一是有强烈的实践行动的指向;二是对比较复杂的内容做一种简单化的处理。

关键词: 严复;天演论;进化;口号式误读

中图分类号: B82 - 057　　**文献标识码:** A　　**文章编号:** 1000-5919(2013)06-0058-09

有一种阅读法,其主旨不在准确地理解其阅读文本中的意思,而在获得直接行动的思想资源,因而会简化、转变乃至曲解文本的复杂原意来做出符合自己处境和行动要求的解释,且将这一解释浓缩为一些非常鲜明和简单有力的口号。我将这种阅读法称之为“口号式误读”。

在此说“误读”并不一定就是贬义的:“误读”也可能是创造性的,“误读”还可能带来正面的结果。但“误读”毕竟还是“误读”,还是错解了原意。我在此主要关心的是,某种“读解”是不是一种“误读”,而一种“口号式误读”就其原委来说,往往是因强烈的实践指向而导致“误读”;而就其内容来说则往往是一种复杂性的流失。

20 世纪是这种“口号式误读”大流行的世纪,但我宁可观察这种“误读”最早的样本之一——即 19 世纪末的一个样本,这就是 1898 年出版的严复所译的、至少在出版后二十年里非常流行的《天演论》。在此这一“误读”可能是双重的:一是严复对原作——赫胥黎的《进化论与伦理学》的“误读”,二是许多读者对严复译作的“误读”。将一种自然进化论的思想移植到社会,并将其变成几个鲜明有力的风行口号,我以为许多读者所起的作用是比严复所起的作用更大的。① 但“口号式误读”必须先有一个文本,而严复的确也提供了这样一个文本。我们也因此可以试着来仔细分析这一文本,指出为什么说这是一种“口号式误读”。

阅读是一种接受,也是一种选择。所以,读者并不完全是被动的,甚至是相当主动的。《天演论》影响所及,在读者中形成的一个最流行的口号就是:“物竞天择,适者生存。”1901 年在南京路矿学堂读书时候的鲁迅,曾谈到过读这书时所感到的新鲜有趣。这书还曾经被用作中学的课本。胡适在《四十自述》中也说他取名“适”也是受此风气的影响,他还有两个同学,一个叫“孙竞存”,一个叫“杨天择”,像一代军人领袖陈炯明也是号“竞存”。还有如中国现代的一个风云学者张竞生,幼名张江流,学名张公室,他是在 1912 年年底赴法留学前更名“张竞生”,说明这种影响持续到了民国。“物竞天择,适者生存”的口号曾经不胫而走,且主要不是在自然界的意义上使用,而是在社会政治,尤其国际政治的意义上使用。当然,除此之外,“天演”和“进化”的观念也都是后来变成

收稿日期: 2013-10-02

作者简介: 何怀宏,男,江西樟树人,北京大学哲学系教授。

① 但本文的分析还是集中在文本,即严复译文的文本对赫胥黎原作的误读,而这一译本也是一个中心的环节,由它不仅可以看出它对原作的“误读”,也可以看出社会上流行的口号对严复译作的“误读”。

了口号的核心观念。①以上这些口号对当时的文人学士、一代乃至几代的年轻人产生了巨大的影响,进而深刻持久地影响了中国社会,甚至可以说是导致社会巨变的一个重要因素。②本文下面就试图来具体分析这几个口号的“误读”。

我们先来看严复《天演论》中有关“物竞天择,适者生存”最经典的一段阐述所依据的赫胥黎原作的英文:

Thus that state of nature of the world of plants which we began by considering, is far from possessing the attribute of permanence. Rather its very essence is impermanence. It may have lasted twenty or thirty thousand years, it may last for twenty or thirty thousand years more, without obvious change; but, as surely as it has followed upon a very different state, so it will be followed by an equally different condition. That which endures is not one or another association of living forms, but the process of which the cosmos is the product, and of which these are among the transitory expressions. And in the living world, one of the most characteristic features of this cosmic process is the struggle for existence, the competition of each with all, the result of which is the selection, that is to say, the survival of those forms which, on the whole, are best adapted, to the conditions which at any period obtain; and which are, therefore, in that respect, and only in that respect, the fittest. ③

我将这段话试用白话直译如下:

这样我们开始时考虑的这一植物世界的自然状态,就远非是具有永久不变性质的,而宁可说它的本质就是暂时性。它可能持续了两三万年,也可能再持续两三万年而从表面上看不到什么变化。但此前它肯定是处在一种很不同的状态的,而此后它也将变为一个同样很不同的状态。那能够持久存在的并非是生命类型这样或那样的结合,而是宇宙本身产生的过程,至于生命类型的各种结合则不过是过眼烟云。在生物世界,这种宇宙过程的最典型特征之一就是生存斗争,即每一生物和其他所有生物的相互竞争,其结果就是选择。也就是说,那些生存下来的生命类型,总的说来,都是最适应于在某一个时期所存在的环境条件的,因此,在这方面,也仅仅在这一方面,可被称之为“最适应者”。④

下面是严复的文言意译:

故知不变一言,决非天运。而悠久成物之理,转在变动不居之中。是当前之所见,经廿年、卅年而革焉可也,更二万年三万年而革亦可也。特据前事推将来,为变方长,未知所极而已。虽然,天运变矣,而有不变者行乎其中。不变惟何?是名天演。以天演为体,而其用有二:曰物竞,曰天择。此万物莫不然,而于有生之类为尤著。物竞者,物争自存也。以一物以与物物争,或存或亡,而其效则归于天择。天择者,物争焉而独存。则其存也,必有其所以存,必其所得于天之分,自致一己之

---

① “天演”、“进化”这两个词的原文在英文中实为一词“evolution”,严复主要是以“天演”来翻译“evolution”,其书名也就叫《天演论》。但“进化”一词他也在译文与按语中多次使用,甚至作为标题,并经常和其译作的主旨“保种”、“善群”联系在一起使用。后人则主要以“进化”一词来翻译“evolution”,“进化”一词且在后来取得了比“天演”更大更持久的影响,但严复“天演”的这一译法,其实是更确当的,因为“evolution”在赫胥黎那里不仅有“进化”的意思,也有“退化”的意思。而“天演”中所含的“演化”的意思是可以包括这两者的。严复“天演”一词的误读主要是认为它不仅包括“天行”,也包括“人治”,而赫胥黎是否认可以将用于自然的“evolution”用于人类社会的。

② 这是可以设想的:许多读者读完了全书,但印象最深的还是这第一节中的这段话,甚至不排除有些读者只读了这一节,甚至还有不少人只是通过二手途径看到或听到了诸如“天演”、“进化”、“物竞天择,适者生存”的口号,但却深受其影响而焕发出行动的活力。

③ L. H. Huxley, *Evolution and Ethics*, p. 3. 此处所用版本页码是采用中国青年出版社2009年所出英文版。

④ 此是我的试译,白话译文另可参考科学出版社1971年和北京大学出版社2010年两个译本。

能,与其所遭值之时与地,及凡周身以外之物力,有其相谋相剂者焉。夫而后独免于亡,而足以自立也。而自其效观之,若是物特为天之所厚而择焉以存也者,夫是之谓天择。天择者,择于自然,虽择而莫之择,犹物竞之无所争,而实天下之至争也。斯宾塞尔曰:“天择者,存其最宜者也。”夫物既争存矣,而天又从其争之后而择之,一争一择,而变化之事出矣。①

严复的此段翻译,是其整个《天演论》文本相当典型的一段翻译,②即其言雅驯,有增有删(此处主要是增,且后面还有大段按语),有转义有简化,尤其是有出于己意的强调和概括。此处的主要概括,是根据一种中国传统的“体用”思维,“以天演为体”,而以“物竞”、“天择”为其二用的鲜明概括,他并对“物竞”与“天择”给出了定义式的解释,详细说明了其如何活动而构成“物竞天择,最宜者存”的“天演”——而这些大都是赫胥黎原作中没有的,包括引用斯宾塞的话。他的阐述不再是像赫胥黎那样集中于“状态”之“变”,而是强调“变”正是“天运”的悠久不变之“理”,而这也是一种普遍之“理”,是一种“此万物莫不然,而于有生之类为尤著”之“理”。他去掉了赫胥黎原文中的“植物世界”,而笼统地说“当前之所见”,并将赫胥黎所说的第一个“两三万年”的“渐变”改为“廿年、卅年而革”,他虽然没有直接说到“人治”,但的确是可以倾向于使读者将人事与自然一起观察,同样纳入这一“天演”普遍之“理”中的。一个将囊括自然社会、万事万物的“物竞天择,适者生存”的鲜明有力的口号已经呼之欲出。

“天演”是严复全书的核心概念。它统摄了“物竞天择、适者生存”的变化原理。而严复是倾向于赞同斯宾塞——甚至比之更强烈——将这一变化原理应用于人类社会的。他在“导言二”的“广义”一节的按语中,详细介绍了他所理解的斯宾塞的“天演”定义和理论,然后说:“天演之义,所苞如此,斯宾塞氏至推之农商工兵、语言文学之间,皆可以天演明其消息所以然之故。”③他还在译文中明确地增添了这样的意思:“小之极于跂行倒生,大之放乎日星天地;**隐之则神思智识之所以圣狂,显之则政俗文章之所以沿革。言其要道,皆可一言蔽之,曰:天演是已**。”④“是故天演之事,**不独见于动植二品中也。实则一切民物之事**,与大宇之内日局诸体,远至于不可计数之恒星,本之未始有始以前,极之莫终有终以往,**乃无一焉非天之所演也**。”⑤以上引文中我所标出的黑体字部分,都是赫胥黎原作中没有的意思。进化论是否可以用于人事?达尔文主义是否可以推广至人类社会?在“物竞天择、适者生存”的意义上自然与社会、天行与人治是否可以合一?这涉及严复译作与赫胥黎原作的基本分歧,我们的分析也将遵循这一主线。“口号式阅读”总是倾向于将事情简单化,而我在此则试图揭示问题的复杂性,指出其原意要比鲜明的口号给我们的简单印象要复杂得多,其中有些意思和这些口号甚至是完全对立的。我们下面就来分析这些后来已成口号的概念的复杂含义。⑥

1.“物竞”并非“人道”

严复在“译例言”中说:“物竞、天择、储能、效

① 严复:《天演论》,北京:中国青年出版社 2009 年版,第 2—3 页。

② 《天演论》的翻译可以说是一种“原文注我”而非“我译原文”的“独创性翻译”。但这又毕竟是一种翻译,即其中还是有许多意思,包括一些译者不甚赞同的意思也是译出了的。严复是可以做到“信”的,他有时没有去特别地追求“信”,或不把忠实于原文放在第一位,不是因为能力的不足而造成的“无意的误读”,而可能恰恰是因为有些能力的太强——比如有时他运用先秦风格的汉语对“雅”的追求,而更多的时候可能是因为强烈问题意识的牵导和实践的需要所造成的“有意的误读”。

③ 《天演论》,第 7 页。

④ 《天演论》,第 5 页。

⑤ 《天演论》,第 5—6 页。

⑥ 以下析义并不否定这些概念在自然科学中的应用,而只是从人文学术角度所做的批评,由于严译是采用文言译名,似也不易误解。

实诸名,皆由我始。”①“物竞”是严复对“the struggle for existence”一词的翻译,白话直译为“生存斗争”,文言或可译作“竞存”,但严复给出的解释“物竞者,物争自存也”已有此意。我们这里所谓的“物竞”并非“人道”,是说在赫胥黎原作中,他始终坚持“生存斗争”绝非“人伦之道”、“人治之道”。

我们或可将人为的行动分作两类:一是人对自然界的行为,例如畜牧、园艺等活动;一是人在社会中的行为,例如法律、政治和道德活动。而在赫胥黎看来,人类的社会活动是试图排除生存斗争或限制它的作用的。他指出英国在从伊丽莎白王朝到维多利亚王朝的三个世纪中,除一、二次短暂的内战时期外,人与人之间的生存斗争曾在大多数的人口中被如此广泛地制止,以致它只起过极少的选择作用,或者完全不起作用。而且,人对自然的某些活动如园艺也是努力排除生存斗争的,即保证被选定的种类得到优越的、无须竞争的生存条件。自然,在尚未健全的人类社会中,生存斗争的事实还会存在,但是,理想的、文明的社会则试图将这种残暴的人与人之间的生存斗争予以完全的制止和废除,使这种底线的对生存资料的竞争不再在一个文明社会中出现。即便人际竞争还是会在某种更高水平上出现,但是,伦理的原则在任何时候都不会附和这种事实,不会将这种原则当作一种所谓的“进化伦理”。真实的伦理过程总是要提出规范来约束人们的行为的,人的伦理过程与那种自然竞争的过程本质上是对立的。“物竞”何以发生?是因为繁殖的生命在数量上总是远远超过可以供养它们的资源,于是,即便主观无意,客观上也会有竞争,或者说呈现出一种“竞争”。但如果说在马尔萨斯的时代,人类在技术上还无法做到计划自己的生殖和大大增加资源的产量,那么,在现代科技高度发展的今天,这些都还是有望达到人类的自我控制的。

严复也还是注意到赫胥黎区分自然与社会的这一观点的,他在“导言六 人择”的译文中写道:“天行者以物竞为功,而人治则以使物不竞为的。天行者倡其化物之机,设为已然之境,物各争存,宜者自立。且由是而立者强,强者昌;不立者弱,弱乃灭亡。皆悬至信之格,而听万类之自已。至于人治则不然,立其所祈向之物,尽吾力焉,为致所宜,以辅相匡翼之,俾克自存,以可久可大也。”②他在“导言九 汰蕃”中也写道:“故人治者,所以平物竞也,而物竞乃即伏于人治之大成。”③但是,他看来也倾向于认为,“平物竞”主要是发生在一个社会的内部,而非发生在一个社会的外部,尤其是中国这样一个积弱已久的大国,对外最需要的是一种竞争精神。因为,“今者天下非一家也,五洲之民非一种也。物竞之水深火烈,时平则隐于通商庀工之中,世变则发于战伐纵衡之际。是中天择之效,所眷而存者云何?群道所因以进退者奚若?国家将安所恃而有立于物竞之余?虽其理诚奥博,非区区导言所能尽,意者深察世变之士,可思而得其大致于言外矣夫!”④(“导言十五 最旨”)。他并紧接着在案语中批评赫胥黎说:“赫胥黎氏是书大指,以物竞为乱源,而人治终穷于过庶。此其持论,所以与斯宾塞氏大相径庭,而谓太平为无是物也。斯宾塞则谓事迟速不可知,而人道必成于郅治。”⑤他表示赞成斯宾塞的观点。而在“导言十六 进微”一节中,他通过对近代英国崛起奇观的描述,也表达了对物竞精神达致社会进步的赞许:“今者即英伦一国而言之,挽近二百年治功所进,几于绝景而驰,至其民之气质性情,尚无可指之进步。而欧墨物竞炎炎,天演为炉,天择为冶,所骎骎日进者,乃在政治、学术、工商、兵战之间。呜呼,可谓奇观也已!”⑥

这种竞争精神是与自由、个体主义联系在一起的,严复的确也表现出了试图在个人自由与社会权力之间达致一种平衡的努力,他翻译《群己权界论》中就是这种努力的一个证明。但他对人

① 《天演论》,第 6 页。
② 《天演论》,第 17 页。
③ 《天演论》,第 24 页。
④ 《天演论》,第 38 页。
⑤ 《天演论》,第 38 页。
⑥ 《天演论》,第 43 页。

们、包括群体之间合作精神的可能性和在社会鼓励生存竞争的危险性似乎均估计不够。动物也有合作,人则更有性质不同的、远为有效的合作。人就是社会的动物,或也可说是合作的产物。而人群中的协力合作与动物中协力合作的佼佼者——比如蜂群的合作又有根本的不同。人类合作是要诉诸伦理和自律的。总之,一种对物竞精神的极力鼓励和张扬,和克鲁泡特金式的完全强调合作可能会构成观念的两极,后者在中国的 20 世纪初叶也曾有过不少信徒,如一些无政府主义者、一些作家如巴金等,但后来社会合作的思想完全不占上风,明显被民族斗争和阶级斗争的思想压倒。而我们遗憾地看到的是:20 世纪的世界——包括中国——再一次经历了像两次世界大战,还有诸多内战这样的生存斗争的大劫,且发动战争者也往往是以争取"生存空间"之名。

2. "天择"实为"无择"

所谓"天择",即一种自然选择(selection)。其实它很难说是一种"选择",而只是一种物竞的结果。通常意义上,"选择"是指一种有意识、有计划的行为,是一种意志行为,它意味着存在着一个能够进行选择的主体——人类或者超越人类的存在如上帝。但进化论意义上的"天择"是否认一个如此在原初造就万事万物的造物主的,也否认上帝对自然界的超自然干预。所以,这里所说的"天择"实际是在一种模拟人或超越存在活动的意义上说的,是自然界后来出现的有意识的人类,对在他之前和之外的自然物竞结果的一种"认可"或"解释"。"天择"实际上等于"无择"。

当然,这种"天择"也还是有某种规律的,即虽然"天择"实乃"无择",并没有一个选择的主体和意志行为存在,但却存在着某种"天则"——存在着某些自然界的活动规律。于是人可以介入某些自然过程,按照自己的愿望、也不违反自然基本规律,人为地选择某些变异并使它们的后代保存下来。比如园丁可能会按照他的有用或美观的理想,来选择一些植物来精心培育。这也可以说是一种"人择"。正如严复在"导言六 人择"的译文中对原生态之"天择"与园艺之"人择"的比较:"特前之竞也,竞宜于天;后之竞也,竞宜于人。其存一也,而所以存异。夫如是积累而上之,恶日以消,善日以长,其得效有迥出所期之外者,此之谓人择。人择而有功,必能尽物之性而后可。"① 这样,在今天地球上的自然界,人由于其科技等能力的极大发展而取得的主导甚至支配地位,就可以说实际主要存在着两种选择:一种还是过去原生态意义上的自然选择("天择");还一种则是人为的活动所造成的选择("人择")。"人择"固然造成了一些新品种,但广义的"人择"(人的活动)也可能造成了一些物种的灭绝和环境的污染。

同样,在人类自身的事务上,也可以说有两种"选择":一种所谓"天择"就是任由个人或群体竞争或斗争,胜者或存活,或成为主人;而败者或死亡、或成为奴仆,这样就还是一个弱肉强食的动物世界,人们还处在一种自然状态、一种无政府状态。还有一种就是人们建立社会政治秩序的"人择",这种"人择"或"人治"可以有多种多样的形式,而其中一种极端的形式,可以与前面的"天择"形成两个极端对照的形式,就是一个人或极少数人的绝对独裁的"人治"——独裁者甚至可以人为选择保留那些人,清除那些人。而赫胥黎是否定任何一人——即便他抱有对群体好的目的——能有意地在人群中选择某些"优秀者"而清除某些"低劣者"的,虽然在此他主要是从能力上认为这不可能做到,而非从道德上认为这不应当去做。在赫胥黎看来,尤其当人类发展到了现代世界,人们对自身进行的"园艺工作"实际上并不是去进行"选择",而是局限于执行园丁的另一种职务,即创造比自然状态更为有利的条件,以促进公民的天赋能力在与公益一致的情况下达到自由发展的目的。

将自然界的"天择"类比和应用于人类社会,还容易导致一种伦理学意义上的"结果论"(consequentialism),而且是一种极端的"结果论"。即接受一切既成事实,一切以成败论优劣,认同"成王败寇"、"优胜劣汰"。这其实也是将结果任由人与人之间无规则、无止境的相互斗争去决定,推至极端,最后一切都由暴力和狡诈去决

① 《天演论》,第 18 页。

定。人类的确是有过这样的时候的。还有些所谓的“历史的选择”其实也是纯以成功,乃至暂时的成功夺权为标准的。

严复并不是没有意识到“天择”实等于“无择”,他说:“天择者,择于自然,虽择而莫之择”。① 而所谓的“择”,只是从结果而言,即“而自其效观之,若是物特为天之所厚而择焉以存也者,夫是之谓天择。”②即仿佛某些存活下来的物是为天所喜欢而选择保存的,但其实天并没有真的在做意志抉择。然而,严复当时可能并没有充分意识到倡导“天择”的危险性,尤其是将此原则用于人类社会的话。而许多读者可能更不容易认识到这一原则若是普遍化的危险,虽然对于一个当时的弱国来说,它具有一种唤起危机意识和竞争力的作用。

3.“适者”有别“优者”

所谓“适者”或“最适者”(the fittest)只是指最适应于它们的生存环境,而并不一定就是“优者”,如果自然环境不适于那些复杂或高级的生命种类生存,而只适于那些简单或低级的生命种类生存,那么,这“适者”不仅不是“高者”或“优者”,反而是“低者”或“劣者”了。赫胥黎明确指出:“那些生存下来的生命类型,总的说来,都是最适应于在某一个时期所存在的环境条件的。因此,在这方面,也仅仅在这方面,它们是最适者。”③据此,赫胥黎推测,如果地球要再冷却下去的话,那么在植物界,最适于生存的东西,可能就是一些越来越矮小、越来越低等的生物,一直到最适于生存的只能是苔藓和硅藻。

而对于人来说,“最适者”也并不一定就是“最优者”,既不仅可能不是道德上的“最优者”,不是“德者”或“贤者”;甚至也不一定就是能力或努力上的“最优者”,因为这里还可能有偶然和运气的因素——比如某些人恰恰处在某些很有利的地理环境中等等。而人类社会的环境则是由人构成的。如果一个社会的主要资源的分配原则不是按照能力来分配,那么,也就不可能都是“能人上位”。而在有些不正常甚至很糟糕的社会,要成功出头可能还依赖于一些很恶劣的品质和能力。

赫胥黎明确批评一种所谓的“社会进化的伦理”的观点,这种观点认为,既然从全体上来说,由于“生存斗争”和因之而来的“适者生存”,能使动物与植物进展到结构上的完善;那么,在社会中,人们可以用同样的方法 来帮助他们趋于完善。他说我们甚至无法判断谁是“适者”还是“不适者”,“适者”也完全可能在其一生中会有一次或两次失足机会。他认为上述观点的错误可能是从“适者生存”这一词含义上的不幸的含糊不清引起的。“适者”含有“最好”的意思;而“最好”又带有一种道德的意味。而事实上却不是这样。总之,我们从赫胥黎的论述不难得出这样的结论:即“适者”可能会具有某一方面的“优势”,但“适者”并不能等同于“优者”,更不等同于“德者”。

4.“生存”只是“底线”

赫胥黎又指出,通常所谓“社会中的生存斗争”,乃是一种不是为了取得生存资料(the means of existence),而是为了取得享受资料(the means of enjoyment)的斗争。他甚至为自己不严谨地使用“生存斗争”(the struggle of existence)这个术语表示抱歉。他把人们社会结合的逐渐强化称作一种伦理过程,说如果这种伦理过程进展到能保证社会中每个成员都获得生存资料的程度,那么在那个社会中人与人之间的生存斗争,事实上就结束了。换言之,所谓的“生存斗争”“适者生存”只是对生存必需品的斗争,“生存”只是“底线”。而一种对所有人来说的“生存底线”,甚至比较体面的、符合人之为人的生活的“生存底线”,并不难于达到,尤其是在近代以来科技和经济大大发展了的条件下不难达到。

当然,人与人之间的竞争并不会停止,对享受资料——或我宁愿称之为高于一般水平之上的经济财富、政治权力和社会名望,简称为“权钱名”的斗争,还有对争取承认和尊严的斗争,大概永远都不会结束。而种族、民族、国家之间的冲突和斗

① 《天演论》,第 3 页。

② 《天演论》,第 3 页。

③ L. H. Huxley, *Evolution and Ethics*, p.3.

争自然也难于泯灭。尤其在百多年以前,处理国际关系之间的社会达尔文主义气氛甚重,中国又是一个突然暴露在诸列强之前的弱小大国。一时间,“保种保国保教”的呼声大炽。严复在此书中也表现出这方面的强烈感受,他痛感中国虽然人多,但“物竞既兴,负者日耗,区区人满,乌足恃也哉! 乌足恃也哉!”①(导言四 按语)。而他尤其是强调“保种”,甚至可以说“保种”是促使他翻译这部书的基本焦虑,是这部译述之作的主旨,这正如他在“自序”中所言:“赫胥黎氏此书之旨,……且于自强保种之事,反复三致意焉。”②他说“自强保种”是赫胥黎此书的主旨是一“误读”,但如果说这是他的《天演论》一书的主旨应当是准确的。

但至少,如果我们站在今天看近百多年中国和世界的历史,“灭种灭国灭教”的危险或并不如当时所言之甚也。而如果将这种危险过于扩大,且力图找到一条捷径而急于求成,反而容易导致错误的行动抉择。中国后来的百年诚然有外患,但与其说主要是来自远方泰西的列强,不如说是来自近处东方的强邻;而比这外患更为长久和激烈的,反而是连绵不断的内乱、内斗和内战。

5.“天演”非合“天人”

严复试图以“天演”一词来统合与概括“天行、人治之道”。这已见于我们开头部分的引语。③吴汝纶的序也首肯承认了这一点,他说:“天演者,西国格物家言也。其学以天择、物竞二义,综万汇之本原,考动植之蕃耗。言治者取焉。因物变递嬗,深揅乎质力聚散之几,推极乎古今万国盛衰兴坏之由,而大归以任天为治。赫胥黎氏起而尽变故说,以为天不可独任,要贵以人持天。以人持天,必究极乎天赋之能,使人治日即乎新,而后其国永存,而种族赖以不坠,是之谓与天争胜。而人之争天而胜天者,又皆天事之所苞。是故天行人治,同归天演。”④

的确,赫胥黎认为,虽然归根结底来说,人的产生和活动也还是宇宙过程的一部分,甚至和宇宙过程相比,只是存在于一个短时间内,但是,在人出现,尤其是人类社会出现之后的这一段时间内,人为过程是和自然过程对抗的,无论是人对自然的活动,还是人对自己的社会活动,都是如此。前者有不同于自然选择的人为选择,后者有与宇宙过程对抗的伦理过程。前者是要“与天争胜”,后者是探讨人如何建立防止互相冲突和厮杀,进而互助合作的社会组织。在赫胥黎那里,并无统合天行与人治的更高范畴,相反,他在《进化论与伦理学》一书中,是强调天人分别,强调与宇宙过程抗衡的伦理过程的。他认为:由于法律和道德是对社会中人们之间生存斗争的约束,伦理过程就与宇宙过程的原则发生了对抗,并倾向于压制和削弱那些在生存竞争中取得成功的特性。

6.“进化”也是“退化”,

在赫胥黎的《进化论与伦理学》导言的第一节中,有一段严复没有译出。在这一段里,赫胥黎给出了对“进化”一词的说明,他说:“‘evolution(进化)’一词,现在一般被用于宇宙过程,曾经有过一个单独的历史,在各种意义上使用。就其通俗的意义来说,它表示前进的发展,即从一种比较单一的情况逐渐演化到一种比较复杂的情况;但其含义现已被扩大到包括倒退蜕变的现象,即从一种比较复杂的情况进展到一种比较单一的情况。”⑤赫胥黎并在其下的一条注里指出:“任何一种进化的理论,不仅必须与前进发展相一致,而且必须与同一条件下的恒久持续性以及与倒退变

---

① 《天演论》,第14页。

② 《天演论》,第4页。

③ 严复对此也不是没有疑问,在“论二 忧患”中他写道:“六合之内,天演昭回,其奥衍美丽,可谓极矣,而忧患乃与之相尽。治化之兴,果有以祛是忧患者乎? 将人之所为,与天之所演者,果有合而可奉时不违乎? 抑天人互殊,二者之事,固不可以终合也?”但在“论三 教源”中又写道:“天演之学,将为言治者不祧之宗,达尔文真伟人哉!”其基本倾向还是主张在达尔文进化论的意义上天人合。

④ 《天演论》,第1页。

⑤ L. H. Huxley, *Evolution and Ethics*, p. 4.

化相一致。”①他说他从 1862 年以来就反复强调这一点。

“进化”也是“退化”可以区分出两层意思:一是“进化”本身就包含着“退化”,物种某些方面的进步可能意味着其他方面的退步。而进步在人类社会中就表现得更复杂,比如一个社会经济方面的进步可能意味着社会道德方面的退步;“民富国强”可能意味着军国主义和霸权主义也同步增长,以及一个时期的突飞猛进之后却是倒退等等。二是人类乃至地球上的自然界总体进化的过程也将遇到它的拐点,从基本向上转到基本向下。正如前面所述“适者生存”谈到的,所谓“适者”是就环境而言的,如果环境大变甚至突变,就可能造成原先的、作为复杂和高等生物的“适者”变成“不适者”而消亡,而原来的作为简单和低等生物的“不适者”就将变成“适者”而生存下来,但最后地球和人类还都要趋于寂灭。

赫胥黎还在作为“社会疾病和糟糕疗方”导言的“人类社会中的生存斗争”一文中认为:“把进化想象为一种稳定的不断完善的趋势,是错误的。毫无疑问,进化的确是生命体不断改变以适应新环境的过程,但改变的方向是向上还是向下,取决于环境的性质,倒退的变异与前进的变异,同样是有可能的。”②如果太阳正在逐步地冷却,那么总有一天,进化意味着适应普遍的寒冬,届时就可能只有硅藻一类的低等生物体存在。赫胥黎在导言首节就谈到生活在冰川时代的小黄苓可能比现在还要繁茂,而与这些看似很不起眼的低等植物的悠久历史相比,整个人类文明史其实倒像是一段短暂的插曲。

其实,我们从读赫胥黎的《进化论与伦理学》导言一开始,就已经感到了作者和译者时间观念和情感态度的一些差异,作者谈到了人们通常衡量时间的尺度和宇宙计时的巨大尺度的不同;谈到了生命形态的各种结合在宇宙过程中不过是昙花一现;在作者那里,其实是有一种适度悲观的、甚至有些“阴郁的”苍凉感的,而严复并没有将这一感受充分译出,他所传达的情感是更为昂扬与激奋的。

赫胥黎在“导言”结尾时写道:“人作为一种‘政治动物’,通过教育、指导和把智慧应用于使生活条件适应于其更高的需要,是能够得到巨大进步的。对此,我毫不怀疑。但是,只要他仍然会犯智力上或道德上的错误,只要他被迫去不断防备其自身内外的、具有与之不同目的的宇宙力量,只要难于磨灭的记忆和无望的抱负还在他头脑里作祟,只要承认自己智力的局限性迫使他承认自己对洞察生存奥秘的无能,那么,要想得到无忧无虑的幸福,或者得到堪称完美的一种状态——即使是在遥远的未来,在我看来,都是像曾在可怜的人类的眼前闪现过的一种迷惑人的幻觉。”③尽管人在维持和改进一个有组织的社会过程中可以不断地斗争,以与自然状态相对抗,并通过这种社会发展出一种有价值的文化,但地球终将开始其下降过程,宇宙过程将恢复其统治,而自然状态将再次在我们星球取得优势。

人的时间相比于自然的时间来说其实太短太短,人出现在地球上的历史就像一日的一刻,而其文明的历史则更像就是一瞬。相形之下,未受人类活动影响的自然界的变化是极其缓慢的,而人类社会及其所影响的自然的变化却是极其迅捷的。面对自然界漫长的时间尺度和宇宙过程的时空无限,人不能不感到自己的渺小。这提醒人类意识到自身的有限性。尽管人还是要去努力,去奋斗,但是,人毕竟也是有限的,人不可能造成一个完美无缺的社会,不可能造成一个“人间天堂”,在某种意义上,所有人都是共享这一有限命运的同胞,所有生命和物体也都是这样的共在。同情、怜悯、仁爱、宽容、忠恕或就将由此生发。人类就不会陷入人对自然、人对人的毫无节制、毫不妥协的斗争之中。而由于中国传统的观念和理性偏于人文实用,这些在宇宙无限和自然悠久面前所感到的人类自身有限性的意识却是我们相对稀缺的,问题是我们可能还继续让它稀缺。在伦理的意义上,我们需要防止试图完全超脱尘世的寂静无为主义,但更需要防止过分的完美主义,以及

---

① L. H. Huxley, *Evolution and Ethics*, pp. 34 – 35.

② 《进化论与伦理学》,宋启林等译,北京:北京大学出版社 2010 年版,第 78 页。

③ 《进化论与伦理学》,北京:科学出版社 1971 年版,第 31 页。

由此而来的激进主义;因为前者一般是即便伤害也主要是伤及自己,而后者则更倾向于伤害他人。我们如果不能意识到人的有限性,就容易导致对进化论的一种简单片面而又过分夸大的理解,进而导致一种对完美主义的社会追求。赫胥黎在其讲演快结尾时明确地说:"进化论并不鼓励对千年盛世的预测。"①然而,中国人不久就走上了对这样一种"千年盛世"的追求和斗争,并恰恰是通过误解了的"进化论"这样一条初始路径。

的确如有的西方学者所言,严复的这一"误读"是一种具有"创造性的误读",②但这种创造性主要还不是体现在使他们看到了以前忽视的西方思想的另一面的"解释性误读",而是立足于本土,旨在行动、且尽快行动的立场而造成的一种"行动性误读"。简单鲜明的口号富有引发和激发行动的力量,但如果方向有误,也就将造成巨大灾难。这一"误读"的影响和结果是复杂的,从百年的眼光来看,甚至可说负面的结果是主要的。严复晚年或已认识到这一问题。这一"文本的误读"再加上读者的"口号式误读",就为一种不只是竞争而是完全失去道德感的斗争,且为主要不是应付外部压迫的斗争,而是主动发起的内部斗争做出了某种思想意蕴上的铺垫。虽然那时还不是一个严密的政党组织有意用口号来引导群众的时代,而主要还是一种社会情绪和思想文本的吻合,因而大规模的后果还没有显露,但已经显露的这一结果显然也是和严复的初衷相反的。

为什么会有这样一种朝向急切实践和简单处理的误读?这不是本文想处理的问题。但大略推测一下或可说:人性中总是有一种追求完美的倾向;以及虽然经过孔子温和中道的千年洗礼,也还有一种激烈的倾向存在于国民性之中。"口号式的误读"是一种旨在实践的误读,它的主要目的不是求真,而是求行;不是要解释世界,而是要改变世界。它的两个鲜明特点是目标的实践性导向和内容的简单化处理。人们的阅读自然倾向于努力寻找出其中鲜明有力的思想观念,而作者也可能希望概括出这样的观念,包括使这些自认为是真理的观念对社会产生较大的影响。但是,首先,它们应当确实是真理;其次,它们最好是独立地被提出,而不是"附会地"被提出——晚清公羊学派的一些政治主张也有这样的倾向,只是不是附会西人,而是附会古人来提出。20 世纪以后,一些新的主义或主张则越来越多地是附会西方来提出了,这是一个以西方思想马首是瞻的时代,甚至迄今这个时代可能都还没有过去。

A Preliminary Analysis on Double "Misreading" of Yan Fu's Translation of *Evolution*

He Huaihong

(*Department of Philosophy*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: Yan Fu's translation of Evolution was published in 1898, and maintained popularity for at least 20 years after its publication. It formed some distinctive strong slogans like "survival of those who were adaptable to changes". However, these slogans might be based on a "misreading". This could be a double "misreading". The first one was Yan Fu's misreading of its original, Huxley's *Evolution and Ethics*, while the second one was many readers' misreading of Yan Fu's translation. This "slogan misreading" had two main features: one was a strong orientation to practical actions while the other was a simplification of its contents, or even a distortion of its original meaning, which implied a loss of complexity.

Key words: Yan Fu (严复), *Evolution* (《天演论》), evolution, slogan misreading

(责任编辑　刘曙光)

① 《进化论与伦理学》,北京:科学出版社 1971 年版,第 59 页。

② 可参见路易斯·哈茨为史华兹《寻求富强》所写的序言,见《寻求富强》,叶风美译,南京:江苏人民出版社 1996 年版,第 1—10 页。